

# La forêt des miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO<sup>1</sup>

Ces citoyens infinitésimaux  
de cités mystérieuses...

Gabriel TARDE

## Introduction

Les idées que j'esquisse ici remontent à mon travail avec les Yawalapíti et les Araweté, dans les années 1970 et 1980, un travail qui m'a amené, comme n'importe quel ethnologue, à m'interroger sur différentes notions autochtones autour de l'intentionnalité non humaine et la personne. Toutefois, leur catalyse n'a été précipitée que récemment, après qu'il m'a été donné de lire deux fragments d'un remarquable récit prenant sa source dans une autre culture amazonienne. Il s'agit de la présentation que le penseur et leader politique yanomami Davi Kopenawa a faite à l'anthropologue Bruce Albert des *xapiripë*, ces « ancêtres animaux » ou « esprits chamaniques » qui interagissent avec les chamanes de son peuple (Kopenawa, 2000 ; Kopenawa et Albert, 2003). Ces textes s'inscrivent dans un dialogue continu entre Kopenawa et Albert, au cours duquel Kopenawa présente aux Blancs, en la personne de son interlocuteur-traducteur, un

- 
1. Je remercie mon collègue et ami Bruce Albert de m'avoir généreusement permis de citer, paraphraser, commenter et d'avoir abondamment cannibalisé ses magnifiques traductions et élucidations des conversations qu'il a eues avec Davi Kopenawa. Et, bien sûr, je suis particulièrement reconnaissant à Davi Kopenawa, penseur brillant et pénétré que toute civilisation du monde devrait être fière de compter parmi les siens.

récit détaillé de la structure et de l'histoire du monde ; ce récit constitue également la revendication indignée et fière du droit des Yanomami à l'existence<sup>2</sup>. Je transcrirai ici la version courte de ce récit, publiée en portugais en 2004.

### **Les *xapiripë***

Les esprits *xapiripë* dansent pour les chamanes depuis les temps primordiaux et ils continuent de le faire aujourd'hui. Ils ressemblent à des êtres humains, mais ils sont aussi petits que des grains de poussière brillante. Pour pouvoir les voir, il faut inhaler la poudre de l'arbre *yākōanahi* beaucoup, beaucoup de fois. Cela prend autant de temps qu'il faut aux Blancs pour apprendre le dessin de leurs mots. La poudre de *yākōanahi* est la nourriture des esprits. Ceux qui ne la « boivent » pas gardent des yeux de spectres et ne voient rien.

Les *xapiripë* dansent tous ensemble sur d'immenses miroirs qui descendent du ciel. Ils ne sont jamais gris comme les humains. Ils sont toujours magnifiques : leur corps est orné de teinture de roucou vermillon et dessiné d'ondulations, de traits et de taches d'un noir luisant, leur tête est coiffée de plumules de duvet de vautour blanc, à leurs brassards de perles sont accrochées des plumes de perroquets, de pénélopes et d'aras rouges, leur taille est ceinte de queues de toucans... Ils arrivent par milliers pour danser ensemble, revêtus de jeunes feuilles de palmiers effrangées, ils lancent des cris de joie et chantent sans cesse. Leurs pas dessinent comme des toiles d'araignée qui brillent comme un clair de lune et leurs ornements de plumes se balancent doucement au rythme de leur danse. Leur beauté donne des frissons !

Si les esprits sont en si grand nombre, c'est parce qu'ils sont les images des animaux de la forêt. Tous ceux de la forêt ont une image utopée : ceux qui marchent sur le sol, ceux qui se déplacent dans les arbres, ceux qui ont des ailes, ceux qui vivent dans l'eau... Ce sont leurs images que les chamanes appellent et font descendre sous formes d'esprits *xapiripë*. Ces images sont le véritable centre, le vrai cœur des êtres de la forêt. Les gens ordinaires ne peuvent pas les voir, seuls les chamanes le peuvent. Mais ce ne sont pas les images des animaux que nous connaissons aujourd'hui. Ce sont les images des pères de ces animaux, les images de leurs ancêtres.

---

2. Le dialogue complet entre Kopenawa et Albert devrait être publié sous peu. Outre les deux fragments cités plus haut, voir les divers autres textes de Kopenawa et Albert dans Albert et Chandès (2003), ainsi que deux articles fondamentaux d'Albert (1988 et 1993).

Durant les premiers temps, lorsque la forêt était encore jeune, nos ancêtres, qui étaient des humains avec des noms d'animaux, ont fini par se transformer en gibier : les bêtes mêmes que nous chassons et mangeons aujourd'hui. Mais leurs images n'ont pas disparu et ce sont elles qui dansent désormais pour nous en tant qu'esprits *xapiripë*. Ces ancêtres sont véritablement anciens. Ils sont devenus notre gibier il y a très longtemps, mais leurs fantômes rôdent encore par ici. Ils portent des noms d'animaux, mais ce sont des êtres invisibles qui ne meurent jamais. L'épidémie des Blancs a beau tenter de les consumer et de les avaler, ils ne disparaissent jamais. Les miroirs continuent d'éclore encore et encore.

Les Blancs dessinent leurs mots parce que leurs pensées sont pleines d'oubli. Nous gardons les mots de nos ancêtres par-devers nous depuis longtemps et nous continuons de les transmettre à nos enfants. Les enfants, qui ne savent rien des esprits, entendent les chansons des chamanes et, plus tard, ils souhaitent voir par eux-mêmes les esprits. C'est ainsi, bien qu'ils soient très anciens, que les mots des *xapiripë* sont sans cesse renouvelés. Ce sont leurs mots qui augmentent nos pensées, qui nous font voir et savoir des choses lointaines, les choses des anciens. C'est là notre étude, c'est ce qui nous apprend à rêver. Et c'est pourquoi quelqu'un qui ne boit pas le souffle des esprits a l'esprit étroit et encombré ; quelqu'un qui n'est pas considéré par les *xapiripë* ne rêve pas – il reste seulement là comme une hache abandonnée sur le sol.

Ce récit de Kopenawa – et j'entends par là autant le texte cité ci-dessus que la version plus développée intitulée « Les ancêtres animaux » (Kopenawa et Albert, 2003) – constitue à mes yeux un document extraordinaire. Avant tout, il frappe par sa richesse et son éloquence, qualités redevables à la décision qu'ont prise les deux auteurs de mettre en œuvre une stratégie discursive qui déploie à la fois un contenu informatif important et une grande densité poétique et conceptuelle. En ce sens, nous sommes en présence d'un processus d'« invention d'une culture » (au sens où l'entend Wagner) qui constitue également une pièce maîtresse de politique « interethnique ». Si le chamanisme est essentiellement une diplomatie cosmique vouée à la traduction de divers points de vue ontologiquement disparates<sup>3</sup>, le discours de Kopenawa n'est pas seulement un récit sur un contenu chamannique particulier – à savoir, les esprits que les chamanes font parler et agir ; il constitue lui-même une *forme* chamannique, un exemple de chamanisme en action, au cours duquel un chamane parle des esprits aux Blancs

3. Viveiros de Castro (1998) ; Carneiro da Cunha (1998).

tout autant que des Blancs par rapport aux esprits et ce, par le truchement d'un intermédiaire blanc<sup>4</sup>.

Mais ce récit est exceptionnel également, ne serait-ce que par son exemplarité cosmologique. Il articule et développe des idées que l'on peut retrouver sous une forme plus ou moins développée dans de nombreuses autres cultures indigènes de la région. C'est cette exemplarité qui m'intéresse ici, en ce qu'elle permet de mettre de l'avant certaines caractéristiques relativement typiques du mode d'existence et de manifestation des esprits de l'Amazonie indigène. Le récit de Kopenawa me semble notamment exprimer une conception pan-amazonienne selon laquelle les notions que nous traduisons par « esprits » se rapportent à une multiplicité virtuelle extrêmement dense.

### Le plan chamanique de l'immanence

On retrouve évoquées dans le texte ci-dessus diverses figures importantes et de nombreux lieux centraux de la cosmologie yanomami : les esprits, les animaux, les chamanes, la mort, les Blancs ; les mythes et les rêves, les drogues et les fêtes, la chasse et la forêt. Commençons par les *xapiripë* à proprement parler. Ce mot désigne l'*utupë*, l'image, le principe vital, la véritable intériorité ou l'essence (Kopenawa et Albert, 2003 : 72, note 28) des animaux et des autres êtres de la forêt et, en même temps, les images impérissables d'une humanité archaïque primordiale constituée de Yanomami portant le nom des animaux dont la métamorphose a donné lieu à nos animaux actuels. Mais *xapiripë* désigne aussi les chamanes humains, et l'expression « devenir chamane » est synonyme de « devenir esprit » (*xapiri-pru*). Les chamanes se conçoivent eux-mêmes comme étant de même nature que les esprits auxiliaires amenés vers la terre durant leurs transes hallucinogènes. Aussi le concept de *xapiripë* indique-t-il un nœud complexe d'*interférences*, un croisement d'identités et de disparités entre les dimensions de l'« animalité » (*yaro pë*) et de l'« humanité » (*yanomae thëpë*). D'une part, les animaux possèdent une essence invisible distincte de leur forme visible : les *xapiripë* sont les « vrais animaux », mais ils sont humanoïdes, c'est-à-dire que les vrais animaux n'ont guère l'apparence des animaux que les *xapiripë* imaginent, littéralement. D'autre part, les chamanes se distinguent des autres humains en ce qu'ils sont des « esprits » et, surtout, les « pères » des esprits (qui, de leur côté, sont l'image des « pères

4. Voir Albert (1993), pour une remarquable analyse du récit de Kopenawa en tant que performance chamanique et, en particulier, en tant que « critique chamanique de l'économie politique de la nature ».

des animaux »). Aussi le concept de *xapiripë*, qui désigne peu ou prou une classe d'êtres distincts, signale-t-il une zone ou un moment d'*indiscernabilité* entre l'humain et le non-humain (qui comprend d'abord, mais non exclusivement, les « animaux », notion sur laquelle nous reviendrons plus loin) : il révèle une humanité moléculaire sous-jacente masquée par une forme molaire non humaine et traite des multiples affects non-humains. que les humains *doivent* saisir par l'entremise des chamanes, puisque là réside la clef de toute signification : « ce sont les mots des *xapiripë* qui augmentent nos pensées ».

Cette réverbération entre la position des chamanes et celle des esprits est commune à de nombreuses cultures amazoniennes. Dans le Xingu supérieur, par exemple, les grands chamanes sont appelés « esprits » par les gens ordinaires, qui eux-mêmes parlent des esprits qui leur sont associés en disant « mes chamanes » (Viveiros de Castro, 2002a : 80-81). Pour les Ese 'Eja de l'Amazonie bolivienne, tous les esprits sont des chamanes : « all *eshawa* [esprits] are *eyamikekwa* [chamanes], or rather, the *eyamikekwa* have the power of *eshawa* » (Alexiades, 1999 : 226). Chez les Ikpeng du Xingu central (Rodgers, 2002), le terme *pïanom* désigne les chamanes, leurs divers esprits auxiliaires et les petits dards toxiques que ces esprits introduisent dans le ventre des chamanes et qui agissent comme instruments du chamanisme. Cette observation de Rodgers est importante en ce qu'elle indique que, si le concept d'esprit désigne essentiellement un ensemble d'affects moléculaires, une vaste multiplicité, le même constat s'applique au concept de chamane : « the shaman is a multiple being, a micro-population of shamanic agencies sheltered in one body » (*ibid.*, note 18). C'est pourquoi, loin d'être un « sur-individu », le chamane – du moins le type « horizontal » (Hugh-Jones, 1996) plus typique de cette région – apparaît comme « sur-divisé » : fédération d'agents surnaturels chez les Ikpeng, dépouille escomptée et victime potentielle du cannibalisme chez les Araweté (Viveiros de Castro, 1992), corps plusieurs fois perforé chez les Ese 'Eja (Alexiades, 1998 : 221). De plus, si le chamane est effectivement « différent », comme les Ikpeng le disent (Rodgers, *ibid.*), il demeure que cette différence entre eux et les gens ordinaires est question de degré et non de nature. Celui qui rêve est un peu chamane, disent les Kagwahiv (Kracke, 1987) chez qui, comme chez nombre d'autres peuples de l'Amazonie, les mots que nous traduisons par « chamane » ne désignent pas ce que quelqu'un *est*, mais ce que quelqu'un *a* – une qualité ou une capacité adjectivale et relationnelle, plutôt qu'un substantif attribut, quelque chose pouvant se manifester intensément dans des entités non humaines ; abondant, il va

sans dire, chez les « esprits » ; et pouvant même se constituer comme un potentiel générique du vivant (Campbell, 1989). C'est pourquoi le chaman humain n'est pas un sacerdote – une « espèce » –, mais quelqu'un qui serait davantage de l'ordre du philosophe socratique – une « fonction » –, dans le sens où toute personne capable de raisonnement est un philosophe, un ami possible du concept, comme dirait Socrate : de même que toute personne capable de rêver est un chaman, « un ami de l'image »<sup>5</sup>. Ainsi les paroles de Kopenawa : « C'est là notre étude, c'est ce qui nous apprend à rêver. Et c'est pourquoi quelqu'un qui ne boit pas le souffle des esprits a l'esprit étroit et encombré ; quelqu'un qui n'est pas considéré par les *xapiripë* ne rêve pas – il reste seulement là comme une hache abandonnée sur le sol » constituent-elle une critique chamanique de la raison vigilante (éveillée et attentive). En passant, il faut souligner que si la raison studieuse est l'hallucination propre aux Blancs, l'écriture est leur chamanisme : « Pour pouvoir les voir [les *xapiripë*], il faut inhaler la poudre de l'arbre *yākōanahi* beaucoup, beaucoup de fois. Cela prend autant de temps qu'il faut aux Blancs pour apprendre le dessin de leurs mots. »

Comme nous le savons, une portion appréciable de la mythologie amazonienne traite des causes et des conséquences de l'incorporation, propre à chaque espèce, de différents agents conçus comme ayant originellement fait partie d'une condition instable généralisée où les traits humains et non-humains. étaient inextricablement mêlés. Tous les êtres peuplant cette mythologie affichent cet enchevêtrement ontologique ou cette ambiguïté interspèce, et c'est exactement ce qui les apparente aux chamans (et aux esprits) :

The Earth's present animals are not nearly as powerful as the originals, differing as much from them as ordinary humans are said to differ from shamans. [...] The First people lived just as shamans do today, in a polymorphous state... After the withdrawal from the Earth, each of the First People became the « Master » or *arache* of the species they engendered (Guss, 1989 : 52, sur les Ye'kuana du Venezuela).

Stephen Hugh-Jones (1979 : 218) invoque le même constat pour les Barasana du Vaupés : « The shamans are the *He* people par excellence », *He* désignant l'état originel du cosmos auquel les humains retournent par le moyen de rituels. Parlant des Akuriyó du Surinam, F. Jara (1996 : 92-94) observe que les chamans – humains ou animaux, les espèces non

5. Pour une description contrastive du chaman et du prêtre en Amazonie, voir Hugh-Jones (1996b), et Viveiros de Castro (2002b).

humaines possédant également des chamanes – sont les seuls êtres en qui demeurent les caractéristiques primitives d'avant la séparation des humains et des animaux, en particulier le pouvoir de mutation interspécifique (au demeurant essence de tout « pouvoir »).

Ainsi, l'interférence synchrone entre les humains et les animaux (ou, plus globalement, les non-humains) que l'on trouve exprimée dans les concepts de chamane et d'esprit recouvrent une dimension diachronique fondamentale qui remonte à un passé absolu (soit un passé qui jamais ne fut présent et qui donc jamais ne sera révolu, tout comme jamais le présent ne cesse de passer) durant lequel les différences entre les espèces étaient « encore » à actualiser. Le mythe est un discours sur ce moment :

[– « Qu'est-ce qu'un mythe ? »] – « Si vous interrogiez un Indien américain, il y aurait de fortes chances qu'il réponde : une histoire du temps où les hommes et les animaux n'étaient pas encore distincts. Cette définition me semble très profonde » (Lévi-Strauss et Eribon, 1988 : 193).

La profondeur d'une telle définition ne fait aucun doute : explorons-la donc un peu plus avant. Je pense que la parole mythique peut être définie comme la première et la plus ancienne trace du processus d'actualisation de l'état présent des choses à partir de conditions virtuelles précoscologiques enrichies d'une *transparence* parfaite – un « chaosmos » où les dimensions corporelles et spirituelles des êtres ne s'étaient pas encore mutuellement éclipsées. Ce précosmos, bien loin d'afficher une quelconque « indifférenciation » ou identité originaire entre humains et non-humains, selon la formule généralement employée, est traversé par une différence *infinie*, bien qu'(ou parce qu') *interne* à chaque *persona* ou agent, qui s'oppose aux différences *finies* et *externes* constitutives des espèces et des qualités de notre monde actuel (Viveiros de Castro, 2001). Cette différence infinie explique le régime de « métamorphose », ou de multiplicité qualitative, propre au mythe : la question de savoir si, par exemple, le jaguar mythique est un bloc d'affects humains sous la forme d'un jaguar ou un bloc d'affects félins sous la forme d'un humain est rigoureusement indécidable, étant donné que la métamorphose mythique est un « événement » ou un « devenir » hétérogène (une superposition dense d'états) et non un « processus » de « changement » (une vaste transposition d'états homogènes). La ligne générale tracée par cette parole mythique décrit le laminage des flux précoscologiques d'indiscernabilité à mesuré qu'ils s'insèrent dans le processus cosmologique : après cela, les dimensions humaine et féline des jaguars (et des humains) opéreront alternativement comme des figures et des assises potentielles de l'une et de l'autre. La transparence originaire ou

la *complicatio* infinie, où tout se distille dans tout, bifurque ou s'explique de façon intrinsèque, à partir de ce moment, par une *invisibilité* (celle de l'âme humaine et de l'esprit animal) et une *opacité* (celle du corps humain et du « vêtement » animal somatique<sup>6</sup>) relatives qui déterminent la configuration de tous les êtres actuels ; relatives, parce que réversibles, et réversibles du fait que l'assise de la virtualité précosmologique est indestructible ou inépuisable. Comme Kopenawa (2003 : 73, 81) le souligne à propos des « citoyens infinitésimaux » de cités virtuelles, les *xapiripë* « ne disparaissent pas ; leurs miroirs éclosent toujours à nouveau [...] ils sont puissants et immortels ».

Je viens juste d'affirmer que les différences précosmologiques sont infinies et internes, contrairement aux différences finies externes qui distinguent les espèces. Je m'appuie ici sur le fait que les agents et les patients que l'on trouve dans les mythes de l'origine sont définis par leur capacité intrinsèque d'être quelque chose d'autre ; en ce sens, chaque être mythique diffère infiniment de lui-même, puisqu'il n'est « posé » par la parole mythique que comme un être de substitution, c'est-à-dire issu d'une transformation. C'est sa différence par rapport à lui-même qui définit un « esprit » et qui fait de chaque être mythique un « esprit ». L'indifférenciation présumée entre les sujets mythiques est fonction de leur irréductibilité radicale à une essence ou à une identité fixe, que cette essence soit générique, spécifique ou individuelle (rappelons le corps « détotalisé » ou « désorganisé » qui foisonne dans les mythes). En somme, le mythe pose un régime ontologique régi par une différence marquée et mouvante qui pénètre chaque point d'un continuum hétérogène au sein duquel la transformation est antérieure à la forme, la relation est supérieure aux termes et l'intervalle est intérieur à l'être<sup>7</sup>. Chaque être mythique, même de virtualité pure, « était déjà avant ce qu'il serait après » et, pour cette raison, *n'est pas* – puisqu'il ne demeure pas *étant* – dans un quelconque état véritablement déterminé<sup>8</sup>. Au contraire, les différences extensives qu'a introduit la spéciation post-mythique (*sensu lato*) – cette fameuse transition du « continu » au « discret » qui forme le cœur

6. Voir, à ce sujet, Viveiros de Castro (1998).

7. « Every interval, small and great alike, all has been ensouled », (Plotin, *Enneads*, V, 1, 2).

8. Cette remarque est à rapprocher de l'observation suivante de Lévi-Strauss : « Sans doute, aux temps mythiques, les humains ne se distinguaient-ils pas des animaux, mais entre ces êtres indifférenciés qui devaient donner naissance aux uns et aux autres, certains rapports qualitatifs préexistaient à des spécificités encore laissées à



conceptuel de la philosophie structurale<sup>9</sup> – cristallisent des blocs molaires d'identité interne infinie (chaque espèce étant intérieurement homogène, tous ses spécimens, identiques et indifféremment représentatifs de l'espèce dans son ensemble), séparés par des intervalles externes quantifiables et mesurables (les différences entre les espèces étant des systèmes finis de corrélations, de proportions et de permutations entre des caractéristiques de même type ou ordre). Ce continuum hétérogène du monde précosmologique donne ainsi lieu à un « discontinu » homogène où chaque être n'est que ce qu'il est, tout en n'étant pas ce qu'il n'est pas. Néanmoins, les esprits témoignent de ce que toutes les virtualités n'ont pas été actualisées et que la course turbulente du flot mythique de la métamorphose ne s'accomplit jamais très loin en deçà de la surface des discontinuités qui séparent les types et les espèces.

### Les humains, les animaux, les esprits

Pour autant que l'on sache, toutes les cultures amazoniennes disposent de concepts qui décrivent des êtres analogues aux *xapiripë* des Yanomami. En réalité, les mots indigènes que nous traduisons par « esprits » correspondent généralement à une catégorie fondamentalement hétéroclite et hétérogène constituée de nombreuses subdivisions et de contrastes internes (quelquefois plus radicaux que ceux qui opposent les « esprits » à d'autres types d'êtres). Pour les Yanomami, les *xapiripë* ou « esprits chamaniques » ne sont qu'une espèce parmi d'autres du genre des *yai thépë*, qu'Albert traduit comme des « êtres non-humains/invisibles », notion qui comprend également les spectres, *porepë*, et les êtres maléfiques appelés *në wāripë* (Kopenawa et Albert, 2003 : 68, note 2). Et bien que les *xapiripë* soient incarnés par les images des humains-animaux primordiaux, Kopenawa explique suffisamment clairement que les chamanes, entre autres, mobilisent également les images *xapiripë* du tonnerre, de la foudre, de la pluie, de la nuit, des ancêtres cannibales, des pots, du coton, du feu et des Blancs, de même qu'une foule bigarrée de *në wāripë* (*ibid.* : 79-81). Les *xapiripë* ne sont pas toujours beaux et magnifiques ; ils peuvent également être terribles et monstrueux ; et ils partagent avec les morts leurs conditions de spectres, étant donné qu'ils sont des « formes spectrales », c'est-à-dire

---

l'état virtuel » (1971 : 526 ; souligné par l'auteur). Voir également Rodgers (2002 : 103-104).

9. Pour un plus grand développement de ce thème dans le contexte de la mythologie, voir Lévi-Strauss (1964 : 58-63, 286-287, 325-327 ; 1971 : 417-421, 605). Voir également, bien sûr, l'excellente étude de Schrempf (1992).

des *images* (*ibid.* : 73). La notion générique de « non-humains invisibles » pourrait sembler unifier suffisamment la diversité interne de cette « catégorie » ; il reste que ces non-humains possèdent des déterminations humaines fondamentales, soit à l'échelle de leur forme corporelle basique, soit à celle de leurs aptitudes intentionnelles et agentives. De plus, si ces non-humains sont normalement invisibles aux gens ordinaires, aux personnes en état de veille et à ceux et celles dont l'esprit est « étroit et encombré », ils sont suprêmement visibles dans le contexte de l'hallucination chamanique et ce, sous leur *véritable* forme humaine (ils constituent « le vrai centre » des êtres de la forêt). De même, il arrive, dans certaines situations critiques auxquelles les humains se buttent parfois, un être qui commence par se laisser voir comme humain – en rêve, lors d'une rencontre solitaire dans la forêt –, mais finit par se révéler soudainement non humain ; les non-humains sont ceux qui sont maîtres dans l'art d'assumer une forme humaine *factice* devant les humains véritables. En d'autres mots, s'ils sont (normalement) invisibles, ces « non-humains » « sont » humains ; s'ils sont (anormalement) visibles, ces humains « sont » non-humains<sup>10</sup>.

Pour compléter le tableau, il faut noter la nature quelque peu paradoxale de l'*image* qui est d'emblée non iconique et non visible. Ce qui définit les esprits, en un certain sens, c'est le fait qu'ils indexent les affects caractéristiques de l'espèce dont ils sont l'image : ils sont des index et non des icônes. De même, ce qui définit une « image », c'est sa visibilité ostensible : une image est quelque-chose qui doit être vu ; elle est le corollaire objectif nécessaire d'un regard, une extériorité qui la pose comme regard intentionnel ; mais les *xapiripë* sont des images intérieures, des « moules internes » inaccessibles à l'exercice empirique de la vision. C'est pourquoi ils sont visés par l'exercice supérieur ou transcendantal de cette faculté : ils constituent la *condition* de l'espèce dont ils sont l'image ; ces images actives, ces index qui nous interprètent avant que nous ne les interprétions, *doivent nous voir pour que nous puissions les voir* – « quelqu'un qui n'est pas considéré par les *xapiripë* ne rêve pas – il reste seulement là comme une hache abandonnée sur le sol » –, et c'est *à travers elles que* nous voyons d'autres images – « Seuls les chamanes peuvent voir [les esprits], après avoir

10. Je précise que les esprits sont non-humains. plutôt qu'ils « ne sont pas humains ». En d'autres mots, la sur-humanité des esprits agit comme un marqueur ontologique (Valeri, 2000 : 28) par rapport au statut non marqué de l'humain en tant que mode d'être de référence.

bu (inhale) la poudre *yákoana*, car ils deviennent autres et les regardent aussi avec des yeux d'esprits » (Kopenawa et Albert, 2003 : 77)<sup>11</sup>.

Somme toute, cette non-iconicité et cette non-visibilité empiriques me semblent pointer vers une dimension importante des esprits : ceux-ci sont des images qui ne représentent pas, des « représentants » qui ne sont pas des représentations. « Tous les êtres de la forêt ont une image *utupë*. [...] Avec vos paroles, vous diriez que ces images sont les « *représentants* » des animaux » (Kopenawa et Albert, 2003 : 72-73). Albert signale (*ibid.*, note 29) que ce terme de « *représentant* » fait partie du vocabulaire politique habituel des leaders autochtones au Brésil. Expliquant le rôle de « représentants » des symboles aniconiques dans son ouvrage *Art and Agency*, Alfred Gell (1998 : 98) invoque l'exemple du diplomate : « [T]he Chinese ambassador in London [...] does not look like China, but in London, China looks like him. » De la même façon, les *xapiripë* ne ressemblent pas aux animaux, mais dans le contexte mytho-chamanique, les animaux eux-mêmes sont à leur image.

Ni types, ni représentations. Ce que je veux dire, en un mot, c'est que les concepts amazoniens d'« esprits » ne désignent pas une classe ou un genre de non-humains, mais une certaine proximité mystérieuse entre l'humain et le non-humain, une communication secrète qui, plutôt que de passer par la redondance qui existe entre eux (leur « communauté »), traverse leur disparité (leur « incommunauté ») :

On dirait plutôt qu'une *zone d'indistinction, d'indiscernabilité, d'ambiguïté*, s'établit entre deux termes, comme s'ils avaient atteint le point qui précède immédiatement leur différenciation respective : non pas une similitude, mais un glissement, un voisinage extrême, une contiguïté absolue ; non pas une filiation naturelle, mais une alliance contre-nature (Deleuze, 1993 : 100).

Nous dirions donc que *xapiripë* est le nom de la synthèse disjonctive qui relie et sépare le réel et le virtuel, le disjoint et le continu, le mangeable et le cannibale, la proie et le prédateur. Dans ce sens, en effet, les *xapiripë* « sont autres<sup>12</sup> ». En Amazonie, un esprit est moins une chose qu'une image, moins un terme qu'une relation, moins un objet qu'un événement, moins une figure transcendante de la représentation qu'un signe de l'arrière-plan

11. Voir *ibid.*, note 39, où Albert observe qu'un chamane ne peut voir un esprit que par les yeux d'un autre esprit.

12. « Vous les nommez « esprits », mais ils sont autres » (Kopenawa et Albert, 2003 : 68).

universel immanent – cet arrière-plan qui vient affleurer la surface dans le chamanisme, dans les rêves et les hallucinations, quand l'humain et le non-humain, le visible et l'invisible *changent de place*<sup>13</sup>. Un « esprit » amazonien, en somme, est moins un esprit en opposition à un corps immatériel qu'une corporalité dynamique et formidable qui, comme Alice, ne cesse jamais de croître et de rapetisser simultanément : un esprit est *moins* qu'un corps – les *xapiripë* sont des grains de poussière, des humains miniatures dotés de micro-pénis et de mains sans doigts (Kopenawa et Albert, 2003 : 68)<sup>14</sup> – et *plus* qu'un corps – puisqu'ils apparaissent sous une forme magnifique, quelquefois terrifiante, arborent une ornementation corporelle superbe, conjuguent brillance, parfum, beauté, bref, constituent une figure *excessive* en relation avec l'espèce dont ils sont l'image... (*ibid.* : 73, note 32 ; voir également Viveiros de Castro, 2002a). En somme, ils sont constitutifs de la transcorporalité plutôt qu'ils ne nient la corporalité : un esprit est quelque chose qui n'a un *trop petit corps* que parce qu'il possède *trop de corps*, capable qu'il est de prendre différentes formes corporelles. Il est l'intervalle entre deux corps plutôt qu'un non-corps ou une absence de corps.

Mais si les concepts amazoniens d'« esprits » ne sont pas à proprement parler des entités taxinomiques, mais des noms de relations, de mouvements et d'événements, alors il est sans doute tout aussi improbable que des notions telles que celles d'« animal » ou d'« humain » soient des éléments d'une typologie statique des genres d'êtres ou des macroformes catégorielles d'une classification « ethnobiologique ». Je tends à leur prêter, au contraire, un unique domaine cosmique de transductivité (Simondon, 1995), un champ animique basal au sein duquel les vivants, les morts, les blancs, les animaux et les autres « êtres de la forêt », les personnages anthropomorphiques et thériomorphes des mythes et les images chamaniques des *xapiripë* ne sont que des vibrations ou modulations de grande intensité et de différentes sortes. Le « mode humain » peut alors être imaginé comme la fréquence fondamentale de ce champ animique que nous pourrions

13. « [T]he statement that some non-human entity is "human" is the mark of a specific discourse, shamanry », écrit Gow (2001 : 67) à propos des Piro, tandis qu'Urban (1996 : 222) observe que l'art de l'interprétation des rêves des Shokleng consiste à reconnaître dans le personnage d'un rêve un esprit déguisé.

14. L'imaginaire des esprits amazoniens se délecte à élaborer des espèces invisibles corporellement déformées, aux membres intervertis, aux articulations inexistantes, aux appendices minuscules ou gigantesques, aux interfaces sensorielles atrophiées, etc. Les *abaisi* des Pirahã en sont un bon exemple (Gonçalves, 2001 : 177 et suivantes).

qualifier de métahumain – compte tenu que la forme humaine (interne et externe) est la référence aperceptive de ce domaine, chaque entité en position de sujet se percevant elle-même comme *sub specie humanitatis*<sup>15</sup> ; les espèces vivantes et d'autres types d'êtres naturels (y compris notre propre espèce) pourraient être conçus comme habitant le domaine de la visibilité de ce champ ; au contraire, les « esprits » seraient des modes ou des fréquences vibratoires du champ animique qui se trouve à la fois en deçà (petitesse granulaire, taille minuscule) et au-delà (anormalité, excès) des limites perceptives de l'œil humain nu, c'est-à-dire non médicamenteusement.

### Remarque sur la notion d'« animal »

Les données ethnographiques à notre disposition laissent à penser que la cosmologie amérindienne ne dispose pas d'un concept collectif général d'« animal » qui s'opposerait à celui d'« humain ». Les humains y sont une espèce parmi d'autres et, quelquefois, les différences constitutives des sociétés humaines équivalent aux distinctions entre les espèces : « The Jívaro view humanity as a collection of natural societies ; the biological commonality of man interests them far less than the differences between forms of social existence » (Taylor, 1993 : 658 ; voir également Surrallés, 2003 : 111)<sup>16</sup>. Si tel est le cas, il faut, lorsque l'on se trouve en Amazonie ou dans des contextes similaires, se départir d'au moins une des acceptions principales de l'opposition habituelle entre Nature et Culture : la nature n'y est pas un domaine qui serait défini par l'animalité, contrairement à la culture qui serait réservée à l'humanité. Aussi le réel problème que soulève le recours à la catégorie de « Nature » dans ces contextes réside-t-il moins dans le fait que les animaux ont également une « Culture » (ou font partie d'une culture) que dans le présupposé d'un domaine non humain *unifié* (Gray, 1996 : 114).

De fait, on ne trouve guère de langue amérindienne qui possède un concept ayant une extension comparable à celui d'« animal » (« non-humain ») telle que nous le concevons, bien qu'il ne soit pas rare de trouver des termes qui correspondent plus ou moins à l'une des significations informelles du mot « animal » en français : celle d'animal terrestre relativement gros, généralement mammifère – par opposition aux poissons,

15. Voir Viveiros de Castro (1998), et plus loin, sur le « perspectivisme » amérindien.

16. Voir aussi Monod (1987 : 138) sur les Piaroa : « Les Piaroa ne se pensent pas en tant qu'hommes comme nous le faisons ; ils se pensent en tant qu'espèce parmi d'autres espèces. Il y a toutes sortes d'espèces d'hommes comme il y a toutes sortes d'espèces animales et végétales. »

aux oiseaux, aux insectes et à d'autres formes de vie<sup>17</sup>. Il me semble que la majorité des mots indigènes qui ont été traduits par « animal » dans les ouvrages d'ethnographie régionale font référence à quelque chose d'analogue. Je me contenterai de trois exemples : (1) Le terme des Jê du nord, *mbru* ou *mru*, qui est habituellement traduit par « animal » et quelquefois employé comme une figure synecdochique de la Nature (Seeger, 1981), n'est littéralement ni un poisson ni un oiseau, parce qu'il n'inclut pas ces formes de vie : il renvoie prototypiquement aux animaux terrestres et recouvre le sens pragmatique et relationnel de « victime », « proie » ou « gibier » et, dans ce dernier sens, peut également s'appliquer aux poissons, aux oiseaux, etc. (Seeger, communication personnelle). (2) Le mot *huari* (Txapakuran) associé à « animal », *karawa*, signifie fondamentalement une « proie » et, en tant que tel, peut être appliqué aux ennemis humains : le couple d'opposés *huari/karawa* qui, dans la plupart des contextes, peut se traduire par « humain/animal », recouvre le sens logiquement englobant de « prédateur/proie » ou d'« agent/ patient ». Les humains (les Huari) peuvent être les *karawa* des prédateurs animaux, humains et spirituels, qui, dans leur fonction ou « moment » de prédateurs, sont définis comme des Huari (Vilaça, 1992). (3) Le troisième cas est précisément celui de la langue yanomami, où *yaro*, un terme que l'on retrouve dans le concept de *yaroripë* – qui recouvre simultanément les êtres humains aux noms d'animaux qui ont été transformés en animaux et les images animales chamaniques des *xapiripë* – signifie essentiellement « gibier » (cf. Albert, dans Kopenawa et Albert, 2003 : 73, note 32), à savoir, une chair définie par son destin alimentaire :

Yanomami [i.e. humains] pécaris, ils sont devenus pécaris ; Yanomami cervidés, ils sont devenus cervidés ; Yanomami agoutis, ils sont devenus agoutis ; Yanomami aras, ils sont devenus aras. Ils ont pris la forme des pécaris, des cervidés, des agoutis et des aras qui habitent la forêt aujourd'hui. Ce sont ces ancêtres transformés que nous chassons et nous mangeons. [...] Les animaux que nous mangeons sont différents. Ils étaient des humains et sont devenus gibier. Nous les voyons comme des animaux, mais ce sont des Yanomami. Ce sont simplement des habitants de la forêt. Nous sommes semblables à eux. Nous sommes aussi du gibier. Notre chair est identique, nous ne faisons que porter le nom d'êtres humains. [...] [N']étions

17. Je suis conscient du fait qu'il existe des « catégories cachées », c'est-à-dire des formes conceptuelles non lexicalisées. Mais je soutiens que, dans la majorité des cas amazoniens (voire tous), il n'existe pas de notion implicite signifiant « animal non humain » (dans le sens technique que nous donnons au terme « animal »).

tous des humains [...] Puis ces ancêtres animaux se sont transformés en gibier. Cependant, pour eux, nous sommes toujours les mêmes, nous sommes aussi des animaux ; nous sommes le gibier habitant des maisons tandis qu'ils sont les habitants de la forêt. Mais nous, qui sommes restés, nous les mangeons, et ils nous trouvent effrayants, car nous sommes affamés de leur chair [...] (*ibid.* : 73-76)<sup>18</sup>.

Mais bien que le mot qui a été traduit par « animal » signifie d'abord et essentiellement « proie », « gibier » ou simplement « viande », il renvoie dans d'autres cas à une notion exactement opposée : un esprit immangeable. Les Yawalapíti (Arawak du Xingu supérieur) se servent de l'expression *apapalutapa-mina* pour désigner divers animaux, dont la majorité sont terrestres – et tous, à l'exception d'une seule espèce, sont considérés comme impropres à la consommation par les Xinguanos (Viveiros de Castro, 2002a)<sup>19</sup>. Le régime Xinguanos adéquat est fait de poisson et de quelques espèces aviennes. Le mot *apapalutapa-mina*, qui se trouve au même degré de contraste que les termes équivalents à « poisson » et à « oiseau », est très probablement une forme composée du mot *apapalutapa*, « esprit », suivie d'un modificateur qui dénote quelque chose comme « membre non-prototypique d'une classe », « spécimen inférieur d'un type », mais également « de la même substance/nature corporelle que [le concept modifié] ». Ainsi les animaux terrestres et tous les mammifères sont-ils « semblables

18. À propos des « Yanomami pécaris, devenus pécaris », etc., on peut comparer le mythe de l'origine des animaux des Shokleng (Urban, 1996 : 181-182), à plus de trois mille kilomètres au sud des Yanomami : « Meanwhile, some of those who had turned into humans [lit., "became related to us"] went off [as animals]. The peccary became a peccary, and went. Then the peccary who had been human [lit., "we the living"] went etc. ». Dans le vers 88 de ce mythe, le mot traduit par « animal » est le seul mot portugais employé par le narrateur : il s'agit du générique « *bicho* » (« bête »). En dehors de la fascinante tautologie du « pécaris qui devient pécaris », identique à l'exemple yanomami, j'attire l'attention sur les deux expressions qu'Urban traduit par « humain » : « to become related » et « we the living ». La première semble supposer qu'être (advenir) humain, c'est devenir relié (être un allié potentiel, peut-être – cf. Viveiros de Castro, 2002b). La seconde suggère qu'être (devenir) animal, c'est devenir le contraire de « nous les vivants » – ce qui signifierait mourir ? Si « nous les vivants » est l'expression qu'utilisent les Shokleng pour signifier « les humains », comme Urban l'a traduit à plusieurs reprises, alors : (1) tous les vivants sont humains jusqu'à un certain point ; (2) tous les vivants non-humains sont morts (et sont donc des spectres, comme diraient les Yanomami), dans une certaine mesure.

19. Les singes de l'espèce *Cebus* font exception à cette règle. Les raisons pour lesquelles ils peuvent être mangés sont analysées dans Viveiros de Castro (2002a).

aux esprits », « des quasi-esprits », des « catégories d'esprits ». Ce constat s'apparente étroitement à une conception barasana (Hugh-Jones, 1996b) en vertu de laquelle les animaux chassés sont appelés « vieux poissons » – l'adjectif « vieux » (ou mûr) connotant ici l'extraordinairement excessif. Si les Tukano considèrent le gibier comme du « sur-poisson », supposant par là que les animaux terrestres peuvent constituer un type de poisson particulièrement puissant et dangereux, les Yawalapíti envisagent les animaux qu'ils chassent comme des « sous-esprits » ; et tandis que les Tukano sont capables de réduire par euphémisme (mais aussi par chamanisme) le gibier qu'ils mangent en « poisson », les Xinguano, qui ne mangent pas de gibier, ne peuvent dé-spiritualiser ces animaux et par conséquent sont empiriquement « réduits » à manger (principalement) du poisson. C'est pourquoi nous pouvons revoir la portée du continuum amazonien de ce qui se mange (dans le domaine carné) que propose Hugh-Jones, en l'étendant non pas seulement du poisson aux êtres humains, mais du poisson aux esprits. Chez les Tukano, le poisson constitue le point de départ conceptuel à partir duquel le gibier est défini comme une sous-classe de poisson ; les Yawalapíti partent du point opposé en considérant le gibier comme une sous-classe d'esprits. Ce constat laisse à penser que les esprits sont le type suprême des êtres que l'on ne peut manger – ce qui fait d'eux soit les cannibales suprêmes de l'univers, soit, dans le cas des *xapiripë* du récit yanomami, des êtres qui vivent d'anti-aliments (la drogue hallucinogène *yákoana* et le tabac) et d'« anti-excréments » radicaux (aliments fins, parfumés et non pollués qui ne pourrissent pas à l'intérieur du corps, contrairement à la viande que nous-même mangeons – Kopenawa et Albert, 2003 : 81, 84-85)<sup>20</sup>.

## Perspectives

La description que j'ai proposée précédemment des esprits et des animaux, qui relèveraient d'un champ animique universel dont ils seraient respectivement les « modes » visibles et invisibles de « vibration » ne constitue pas une analogie visualiste entièrement arbitraire. En réalité, le récit de Kopenawa évoque les « yeux de spectres » des non-chamanes. Il est ici fait allusion aux spectres des morts (*porepë*) et au renversement de perspective entre différentes modulations ontologiques du méta-humain – thème central dans les cosmologies amérindiennes (Viveiros de Castro, 1998) :

---

20. De fait, les *xapiripë* se nourrissent de leurs propres effluves, qu'ils ont l'habitude d'inhaler dans leurs mains en coupe.



Lorsque le soleil monte dans le ciel, les *xapiripë* dorment. Lorsqu'il commence à descendre, l'après-midi, pour eux l'aube commence à poindre. Ils se réveillent alors tous, innombrables, dans la forêt. Notre nuit est pour eux le jour. Lorsque nous dormons, ils s'amuse et dansent. Et quand ils parlent de nous, c'est en nous appelant les spectres. Nous apparaissions à leurs yeux comme des fantômes, car nous sommes semblables. Ils nous disent ainsi : « Vous êtes des étrangers et des revenants car vous mourrez » (Kopenawa et Albert, 2003 : 68).

Les esprits voient les non-chamanes sous la forme de spectres ; de même, l'invisibilité habituelle des esprits pour l'œil des non-humains (non-chamanes) est exprimée par l'affirmation que ces derniers possèdent « des yeux de spectres ». (C'est pourquoi les Blancs sont *tous* des spectres, et *toujours* tels, puisqu'ils sont foncièrement incapables de voir les esprits). De même, c'est en « mourant » sous l'effet de la drogue hallucinogène *yákoana* que les chamanes parviennent non seulement à *voir les esprits*, mais à *voir comme les esprits* (*ibid.* : 68, note 2 ; 84, note 64) : à voir, précisément, les humains comme des fantômes. En ce sens, au moins, les chamanes sont morts, c'est-à-dire qu'ils sont des revenants ou du moins des humains qui ont cessé de l'être totalement : les Ikpeng, par exemple, les conçoivent comme des « ex-personnes » *tenpano-pin* (Rodgers, 2002 : 112). Pour leur part, les *xapiripë* partagent leur condition de fantômes avec les morts, du « point de vue » des humains ordinaires : ils sont des « spectres »<sup>21</sup>. Quant aux animaux, nous avons déjà vu comment ils nous voient, à savoir comme leurs semblables, mais des semblables étranges : des animaux qui ont d'emblée été « domestiques » (« habitants de maisons ») et cannibales<sup>22</sup>.

En somme, les spectres des morts sont, d'un point de vue ontogénique, comme les animaux en termes de phylogénèse : les uns comme les autres sont des ex-humains et constituent en cela des images d'humains. Aussi n'est-il pas surprenant que, en tant qu'images définies par leur disjonction d'un corps humain, les morts soient logiquement attirés par les corps d'animaux ; c'est pourquoi mourir, c'est se transformer en animal,

21. « L'expression *në porepë*, "sous forme spectrale" [...] est souvent donnée comme synonyme de *utupë* ; l'image-essence chamannique » (Albert, dans Kopenawa et Albert, 2003 : 73, note 33).

22. Albert (dans Kopenawa et Albert, 2003 : 68, note 2) en propose la synthèse suivante : « Les esprits voient les humains sous la forme de revenants, les animaux les perçoivent comme des semblables devenus "habitant de maisons" [...] les êtres maléfiques les considèrent comme du gibier [...] et les revenants comme des parents abandonnés. »

comme il arrive si souvent en Amazonie. De fait, si l'esprit des animaux est conçu comme ayant une forme corporelle humaine, il semble logique que l'âme des humains puisse être considérée comme ayant un corps d'animal ou pouvant habiter l'un de ces corps – de façon à être éventuellement chassé et mangé par les vivants<sup>23</sup>.

Tout cela revient à dire que, en Amazonie, « la dialectique primordiale se situe entre voir et manger », selon l'extraordinaire formule de Mentore (1993 : 29) à propos des Waiwai. Le cru et le cuit ne peuvent être séparés du visible et de l'invisible. Les cultures amérindiennes partagent une conception particulière de la vision – qui ne doit pas être confondue avec notre propre visualisme (voir Smith, 1998 ; Ingold, 2000). La vision est souvent le modèle de la perception et de la connaissance (Mentore, 1993 ; Alexiades, 1999 : 239 ; Alexiades, 2000 ; Surrallés, 2003) ; le chamanisme regorge de concepts visuels (Chaumeil, 1983 ; Gallois, 1984-85 ; Roe, 1990 ; Townsley, 1993 ; Kelly, 2003 : 236) ; pratiquement dans toute l'Amazonie – et pour les Yanomami en question ici – les drogues hallucinogènes sont l'instrument de base de la technologie chamanique : elles sont utilisées comme une sorte de prothèse visuelle. Plus généralement, la distinction entre le visible et l'invisible semble jouer un rôle fondamental : « the fundamental distinction in Cashinahua ontology [is that] between visibility and invisibility » (Lagrou, 1998 : 52 ; voir également Kensinger, 1995 : 207 ; Gray, 1996 : 115, 177). Rappelons en outre l'accent marqué mis sur la décoration et l'exhibition des surfaces corporelles et objectales en tant que processus épistémologiquement chargé et ontologiquement efficace (voir Gow, 1999, 2001 pour une analyse exhaustive de la vision dans la culture amazonienne)<sup>24</sup>.

- 
23. Sur les relations entre les morts et les animaux, les exemples abondent dans Schwartzmann (1988 : 268) pour les Panara ; Vilaça (1992 : 247-255) pour les Wari ; Turner (1995 : 152) pour les Kayapó ; Pollock (1985 : 95) pour les Kulina ; Gray (1996 : 157-178, 178) pour les Arakmbut ; Gow (2001 : ch. 5) pour les Piro ; Alexiades (1999 : 134, 178) pour les Ese Eja ; Weiss (1972 : 169) pour les Campa ; Clastres (1968) pour les Aché.
  24. Parmi une multitude d'autres exemples des rapports particuliers entre l'exercice de la vision et les déterminations alimentaires, mentionnons seulement : (1) Gow (2001 : 139) : « When I asked Piro people why they liked to take ayahuasca, they gave two characteristic replies. Firstly, they said it was good to vomit, and that ayahuasca cleansed the body of the residues of game that had been eaten. [...] These accumulate over time, causing a generalized malaise and tiredness, and eventually a desire to die. [À comparer avec : « La chair du gibier que nous mangeons se décompose en nous. Par contre, le corps des xapiripë ne contient aucune chair cor-

## Les miroirs rutilants

Mon recours à la « clef » que constitue la vision pour caractériser l'ontologie des esprits amazoniens n'est pas uniquement dû à la présence, dans le récit de Kopenawa, du thème du perspectivisme en tant que processus de changement de point de vue entre les différentes formes d'agents peuplant le cosmos. Au contraire : l'élément le plus important de ce récit, me semble-t-il, réside dans le fonctionnement d'une imagerie extraordinairement dense d'éblouissement et de réflexion lumineuse, d'une part, et d'une divisibilité-multiplication illimitée des esprits, d'autre part.

D'abord, la lumière. Le récit de Kopenawa est littéralement constellé de références à la lumière, à la brillance, aux étoiles et aux miroirs. Dans la version reproduite plus haut, nous voyons les esprits comme des « poussières lumineuses », leurs chemins paraissent « aussi fins que ceux des araignées [...] on les voit briller, innombrables, avec une clarté lunaire » ; les « immenses miroirs » sur lesquels ils voyagent « n'en finissent jamais d'arriver jusqu'à nous ». Dans la version longue (Kopenawa et Albert, 2003), la *féerie* lumineuse prolifère : sur plus de douze pages, presque une phrase sur deux décrit les *xapiripë* comme « brillant comme des étoiles », émettant « une luminosité éblouissante », « une lumière resplendissante », « une clarté aveuglante ». Lorsque ces derniers descendent sur terre, ils portent « de jeunes feuilles de palmiers effrangées qui brillent d'un jaune intense ». Leurs dents « sont immaculées et brillantes comme du verre ; lorsqu'elles sont trop petites ou qu'elles manquent, ils les remplacent par des fragments de miroirs ». Le sol sur lequel ils dansent « ressemble à du verre et brille d'une lumière éclatante ».

Aussi la qualité primordiale associée à la perception de ces esprits est-elle leur *intensité lumineuse*. Il s'agit d'une expérience fréquemment décrite en Amazonie. Les *Maiï*, ces esprits cannibales célestes des Araweté, sont décrits avec une profusion de termes évoquant les éclairs fulgurants et aveuglants, tandis que leurs ornements corporels sont réputés pour leur coloration luxuriante et leur luminosité exceptionnelle (Viveiros de Castro, 1992). Les esprits des Hoti, les « Maîtres de l'Extérieur, ou de la Forêt », se détectent dans le monde éveillé au moyen du tonnerre et de la foudre,

---

rompue [...] » – Kopenawa et Albert, 2003 : 85.) Secondly, people told me that it was good to take ayahuasca because it makes you see : as one man put it, "You can see everything, everything" » ; (2) Alexiades (1999 : 194), qui observe que les *edosikiana*, esprits des Ese'Eja, sont invisibles à tous les humains excepté les chamanes, parce que quiconque voit un *edosikiana* est dévoré par lui.

qui sont leurs cris et les éclairs leurs lances ou, parfois, en apparaissant sous la forme d'un jaguar que l'on aperçoit ou que l'on entend. Ils sont perçus dans les rêves comme des êtres anthropomorphiques brillants, ornés d'*onoto* [*annatto*, roucou], une teinture rouge éclatante (Storrie, 2003 : 417). C'est pourquoi, comme les *xapiripë* des Yanomami, les *Maï* des Araweté et les Maîtres des Hoti « ne restent jamais gris, sans peintures ; ils sont enduits de teinture de rocou vermillon et dessinés d'ondulations, de traits et de taches d'un noir luisant [...] ».

La majeure partie de cette phénoménologie est sans aucun doute en rapport avec les effets biochimiques des drogues (Reichel-Dolmatoff, 1978). Voici, par exemple, comment les Piro décrivent l'expérience d'ingestion du *toé* (*Datura*) : « [S]uddenly, everything lights up, as if the sun had risen [...] » (Gow, 2001 : 136). Leur ethnologue observe : « the metaphorization of *toé* hallucinatory experience as "daylight" is common [...] [o]ther informants emphasized the "redness" of [the] experience, "just like the world at dawn," or, "at sunset" » (*ibid.*). Mais d'autres drogues moins violemment hallucinogènes que le *toé* des Piro et le *yákoana* des Yanomami, comme le tabac, et d'autres techniques de manipulation sensorielles (voir, par exemple, Rodgers, 2002), dont la semi-cécité provoquée par l'usage de masques, l'application de gouttes caustiques dans les yeux, l'immersion, la privation de sommeil, etc., peuvent entrer dans ces processus de déterritorialisation de la vision. De plus, l'expérience sensorielle de l'intensité lumineuse est *recherchée* par le chamane et non simplement *subie* (à l'instar des effets secondaires de drogues prises à d'autres fins), ce qui laisse croire qu'elle possède une valeur conceptuelle en elle-même. Il n'est certainement pas nécessaire d'être chamane pour « percevoir » la relation entre la connaissance et l'illumination ; néanmoins, j'ai l'impression que, dans le cas de l'Amazonie, une telle relation ne suppose pas que la lumière soit conçue comme un distributeur de relations entre visibilité et connaissance au sein d'un vaste espace (je pense ici à certains passages de l'ouvrage *Les mots et les choses*), mais suppose plutôt qu'elle est une intensité pure, le « cœur » intense et dense de la réalité qui établit une distance non extensive entre les êtres (soit leur plus ou moins grande capacité mutuelle à devenir). Le lien entre ce constat et l'idée d'invisibilité des esprits me semble crucial : le normalement invisible est aussi l'anormalement lumineux. La puissante luminosité des esprits indique le caractère sur-visible de ces êtres qui sont « invisibles » à l'œil pour la même raison que la lumière est invisible – parce qu'elle est la condition du visible.

Chez les Araweté, comme probablement chez d'autres peuples de l'Amazonie, la luminosité et la brillance sont associées à une autre qualité visuelle, la transparence ou diaphanéité. *Ikuyaho*, la « translucidité » ou « transparence » – mais aussi « l'extériorité », « l'en-dehors » (voir les « Maîtres du dehors » des Hoti, *supra*) – est un état que les chamanes cherchent à atteindre par l'ingestion massive de tabac (massive et « mortelle », puisqu'elle induit une période de choc cataleptique). État associé aux qualités de la « luminescence » (*wewe*), la translucidité est produite par une séparation de l'âme et du corps (c'est-à-dire par une extériorisation de l'être d'un être), ce qui soustrait à ce dernier son « poids » (*ipohi*) ou son opacité (« the ordinary opacity of the human body » – Gow, 2001 : 135), permettant ainsi au chamane de voir au travers du corps de ses patients et, plus généralement, de discerner le côté invisible du monde (Viveiros de Castro, 1992 : 131, 219-220 ; voir également la « luminescence chamanique » des *payé* chez les Tukano, dans Reichel-Dolmatoff, 1975 : 77, 109). C'est ce concept d'*oikuyaho* qui m'a conduit à développer l'image de la transparence précosmologique que j'ai évoquée plus haut. L'autre source de cette image est un passage proto-leibnizien de Plotin sur le monde intelligible, qui me semble partager de nombreux points de contact avec le récit de Kopenawa :

Car tout y est transparent : rien d'obscur, rien ne résiste, et chacun est ainsi parfaitement diaphane à chacun, dans son intimité même et dans tout ce qu'il est : il est lumière pour une lumière. Car chacun comprend en lui toutes choses, et voit réciproquement toutes choses en chaque autre, de sorte que tout est partout, que chaque tout est le Tout, que chacun est tout, et que l'éclat de tout est infini. Chaque être divin dès lors est grand, puisque aussi bien le petit lui-même est grand. Et là-bas, le soleil et tous les asters, tandis que chaque astre est lui-même soleil, et chaque astre est aussi tous les astres. Sans doute y a-t-il en chacun un caractère prééminent, mais tous resplendissent de part en part (*Énnéades*, V, 8, 4)<sup>25</sup>.

« Tout » ce qu'il faut, c'est remplacer la métaphysique solaire et molaire néoplatonicienne de l'Un par la métaphysique autochtone des multiplicités stellaires et moléculaires<sup>26</sup>.

25. Plotin (1991 : 80). Le livre utilisé est intitulé *Du Beau* et contient les *Énnéades* I, 6 et V, 8. La traduction, la préface et les commentaires sont de Paul Mathias.

26. On trouve dans *L'origine des manières de table* d'innombrables considérations à l'appui de cet argument (Lévi-Strauss, 1967 : 115-116, 160, 227-228 et *passim*).

Les miroirs sont précisément l'instrument de passage entre les expériences d'intensité lumineuse et l'infinitude quantitative des esprits. Les miroirs se multiplient, dans le récit de Kopenawa, en tant que signes et moyens de déplacement des *xapiripë* :

Les *xapiripë* descendent aussi jusqu'à nous sur des miroirs, qu'ils maintiennent au-dessus du sol, sans jamais toucher terre. Ces miroirs viennent de leur maison dans la poitrine du ciel. Ainsi, dans l'habitation des esprits d'un chamane, ces miroirs sont posés, adossés, suspendus, empilés, ou posés côte à côte. Lorsque la maison est vaste, les miroirs sont grands, et, lorsque le nombre des esprits y augmente, leurs miroirs s'empilent peu à peu les uns au-dessus des autres. Mais les *xapiripë* ne se mélangent pas entre eux. Les miroirs des mêmes esprits se succèdent les uns après les autres sur les mêmes pieux de la maison. Se suivent ainsi les miroirs des esprits guerriers, des esprits rapaces et des esprits cigales ; ceux des esprits tonnerres, des esprits éclairs, des esprits tempêtes. Il y a autant de miroirs que des esprits, ils sont vraiment innombrables, empilés à perte de vue. [...] Au pied de la Montagne du vent, où se trouve ma maison, il y a, ainsi, de grands miroirs dans la forêt. Nous, nous ne faisons que vivre parmi leurs miroirs [...] [Les chamanes Yanomami] savent que notre forêt appartient aux *xapiripë* et qu'elle est faite de leurs miroirs (Kopenawa et Albert, 2003 : 78-79).

Les miroirs et les cristaux jouent un rôle important dans tout le vocabulaire amazonien du chamanisme (en particulier celui du nord de l'Amazonie) : les cristaux chamaniques des Tukano et de divers groupes guyanais Carib viennent à l'esprit, de même que les « boîtes de cristal des dieux » des Piaroa, les miroirs *warua* qui couvrent le chamane Wayâpi et, plus généralement, la symétrie spéculaire duelle interne caractéristique de l'art et de l'esthétique hallucinatoire de cette région (voir Roe, 1993 ; Overing, 1985 ; Gallois, 1996)<sup>27</sup>.

27. Voir le mythe shipibo qu'analyse Peter Roe : les esprits chaiconi spirits (Incas/beaufrères) « ont retourné le miroir » et obscurci ainsi la faculté humaine primordiale de voir le gibier et le poisson qu'ils chassent : « [they] "turned over the mirror" and so obscured the primordial human's ability to see the game animals and fish they sought to catch in the crystal-clear waters of the lakes of beginning time. Now, since the mirror has been turned over to face its dull side to humans, they cannot see the animals they hunt [...] except if they are near the surface [...] Since the shaman, via hallucinatory visions, can go back to beginning time, he will also be able to "turn over the mirror" and see clearly. Hence shamans are associated with mirrors and use them as accoutrement [...] » (Roe, 1988 : 120 ; 1993 : 139-140, note 12)

Pourtant, pourrait-on faire remarquer, pratiquement aucun des exemples donnés dans cette section – à l'exception, peut-être, des remarques de Roe sur la symétrie « spéculaire », qui méritent une discussion dans laquelle je ne peux m'engager ici – n'insiste sur la propriété que les miroirs ont de reproduire icôniquement les images, mais tous plutôt soulignent leur capacité à briller, à miroiter et à éblouir. Les *miroirs surnaturels amazoniens* ne sont pas des objets permettant une représentation extensive (des miroirs réfléchissants), mais de formidables multiplicateurs de l'expérience lumineuse (des objets resplendissants). En réalité, le mot yanomami que Bruce Albert traduit par « miroir » ne correspond pas à nos miroirs « iconophoriques ». Commentant une version précédente du présent texte, B. Albert m'a aimablement communiqué les explications supplémentaires fondamentales qu'en a données Davi Kopenawa en réponse à ses questions sur les miroirs chamanico-spirituels. Le passage suivant constitue une réécriture de ce qui a été publié dans *Les ancêtres animaux* :

Les *xapiripë* ne se déplacent jamais sur terre. Ils la trouvent trop sale et pleine d'excréments. Le sol sur lequel ils dansent ressemble à du verre et brille d'une lumière éclatante. Il est formé de ce que nos anciens nomment *mire kopë* ou *mire xipë*. Ce sont des objets des *xapiripë*, magnifiques et rutilants, transparents mais très solides. Vous vous diriez des « miroirs ». Mais ce ne sont pas des miroirs pour se regarder, ce sont des miroirs qui brillent<sup>28</sup>.

Lumière et non images. Les *xapiripë* sont véritablement des images (*utupë*), mais leurs « miroirs » ne les constituent pas pour autant comme telles – ils sont du côté de la lumière pure.

### Taille et intensité

En dehors de leur luminosité éblouissante, les *xapiripë*, en tant qu'objets de perception, se distinguent par deux autres caractéristiques déterminantes : leur petitesse et leur nombre incalculable. Rappelons à cet égard cet extrait déjà cité : « [ils] ressemblent à des êtres humains mais sont aussi minuscules que des grains de poussière lumineuse [...] ils arrivent par

28. Note de Bruce Albert : « De fait, les miroirs industriels sont désignés par les Yanomami orientaux par le terme *mirena* (*mire* pour les Yanomami occidentaux), qui se distingue, bien que formé à partir de la même racine (*mire-* = ?) de celui qui dénote les "miroirs" des esprits, *mirekopë* ou *mirexipë*. Par ailleurs *mirexipë* désigne également les bancs de sable mélangés de mica qui brillent dans les eaux claires des ruisseaux des hautes terres du territoire yanomami. [...] Enfin, *xi* signifie "lumière, rayonnement, émanation". »

milliers pour danser ensemble [...] leurs pas dessinent comme des toiles d'araignée [...] Si les esprits sont en si grand nombre, c'est parce qu'ils sont les images des animaux de la forêt. » Bien entendu, dans la version longue, le nombre de fois où ils sont dits « innombrables » est proportionnellement plus grand. Le narrateur se plaît à énumérer cette prolifération sans fin :

Leurs images sont magnifiques. Ne pensez pas qu'il n'y en ait que quelques-uns. Les *xapiripë* sont vraiment très nombreux, Ils n'en finissent jamais d'arriver à nous, sans nombre et sans fin. Ce sont les images des animaux habitant la forêt, avec tous leurs petits, qui descendent les uns après les autres. Ne sont-ils pas innombrables, tous les cassiques, les aras rouges et jaunes, les toucans, les hoccoos, les agamis, les pénélopes, les perroquets, les faucons, les chauve-souris, les vautours [...] Et puis les tortues, les tatous, les tapirs, les cervidés, les ocelots, les jaguars, les agoutis, les pécaris et les singes araignées, les singes hurleurs, les singes capucins, les sapajous, les paresseux... Et encore tous les poissons des rivières, les anguilles électriques, les piranhas, les poissons-chats *kurito*, les raies et tous les petits poissons ?

Quoique minuscules, ces esprits dégagent une intense vitalité (voir les animaux descendant avec tous leurs petits) et une surabondance de vie : « plus jeune, je me demandais si les *xapiripë* pouvaient mourir comme les humains. Mais je sais maintenant que, même minuscules, ils sont puissants et immortels » (Kopenawa et Albert, 2003 : 81)<sup>29</sup>. Les esprits sont, littéralement, *intenses* : le suffixe *-ri* qui accompagne généralement le nom des *xapiripë* « dénote l'extrême intensité ou la qualité de non-humain/invisible » (Albert, dans *ibid.* : 73, note 30 ; c'est moi qui souligne). C'est pourquoi, par exemple, les ancêtres animaux mythologiques et leurs images chamanniques subséquentes sont *yaroripë*, c'est-à-dire *yaro* (gibier) *+ri-* (excessif, surnaturel) *+pë* (pluralisateur). L'intensité, l'exemplarité, l'altérité sont en relation avec le « simplement existant » :

[L]e singe hurleur *iro* qu'on flèche dans les arbres est autre que son image que le chamane fait descendre comme Irori, l'esprit singe hurleur. Ces images *utupë* du gibier sont vraiment très belles. [...] Comparés à elles, les animaux de la forêt sont laids. Ils existent, sans plus. Ils ne font qu'imiter leurs images. Ils ne sont que la nourriture des humains (Kopenawa et Albert, 2003 : 73).

29. Cette conception yanomami du caractère innombrable et immortel des esprits animaux me semble avoir un rapport étroit avec la question de la régénération illimitée des espèces abordée avec brio par Brightman à propos des Cris (1993 : ch. 9).



L'intensificateur-spiritualisateur *-ri* semble ainsi fonctionner exactement comme le modificateur *-kumã* dans les langues Arawak du Xingu supérieur, que les Yawalapíti ont traduit à mon attention par « énorme, autre, féroce, surnaturel, étrange », et que j'ai interprété (Viveiros de Castro, 2002a) comme l'un des principaux opérateurs conceptuels de leur culture, l'opérateur du changement et de la spiritualisation ou de « l'élévation ontologique à une puissance ». Fait intéressant, l'imagerie exceptionnelle des êtres-*kumã* fait de ces derniers des versions plus grandes, quelquefois gigantesques et monstrueuses, des êtres du quotidien : un singe-*kumã* yawalapíti n'est pas minuscule comme un *Irori* yanomami. Pourtant, nous avons affaire, semble-t-il, au « même » singe, ou plutôt, *au même autre* du singe, chez les Yawalapíti comme chez les Yanomami. La petitesse des esprits *xapiripë* n'empêche d'aucune manière le déploiement de leur caractère « excessif » ou « extrêmement intense », comme le souligne Albert ; au contraire, elle me semble constituer un signe décisif de la *multiplicité* que dénote le concept de tout esprit « en particulier ». « [L]orsqu'on dit le nom d'un xapiripë, ce n'est pas un seul esprit que l'on évoque, c'est une multitude d'esprits semblables » (Kopenawa et Albert, 2003 : 73). Les esprits sont quantitativement multiples, infiniment nombreux ; ils constituent l'ultime structure moléculaire des formes animales molaires que nous pouvons voir dans la forêt. Leur petitesse est fonction de leur infinitude et non l'inverse. De même, le caractère généralement gigantesque des êtres-*kumã* des Yawalapíti ne les rend pas pour autant moins invisibles à l'œil nu – et il les détermine également dans leur multiplicité *qualitative*, étant donné qu'un être-*kumã* est d'emblée un *archétype* et un *monstre*, un modèle et un excès, une forme pure et une réverbération hybride (humaine et animale, par exemple), la beauté et la férocité dans une seule figure. En d'autres mots, la petitesse des *xapiripë* renforce leur caractère de groupe, de bande, de multitude et d'essaim, tandis que la nature gigantesque des êtres-*kumã* souligne leur dimension d'*anomal*, de « représentant » exceptionnel de leur espèce, de méga-individu signalant une multiplicité animale (Deleuze et Guattari, 1980)<sup>30</sup>. En somme, la peti-

30. La détermination conceptuelle des esprits en tant que multiplicités entraîne des répercussions sociologiques fascinantes que je ne peux développer ici. Je citerai simplement les paroles de Gow (2001 : 148) sur la nature essentiellement collective des interactions avec les esprits : « When a shaman sings the song of a kayigawlu [la vision chamanique d'un "être puissant", c'est-à-dire d'un esprit], he becomes that kayigawlu. But [...] the state of powerful beings is intrinsically multiple. ...[T]he imitation of the songs of powerful beings is less a form of possession [...] than the entry into another sociality. [...] The other takes the shaman as part of its multiplicity [...]. »

tesse des *xapiripë* et le caractère souvent magnifié des esprits (des Maîtres des animaux, par exemple) sont comme la surface et le revers d'une même idée, celle de l'intensité « excessive » des esprits. Ici, nous sommes confrontés à deux conceptions extensives (spatiales) complémentaires voulant qu'un esprit soit une multiplicité foisonnante et « anormale »<sup>31</sup>.

En guise de conclusion, je me permettrai seulement d'ajouter que la problématique de l'*illimité* dans les cosmologies amérindiennes m'apparaît soulever un problème supplémentaire. Nous avons l'habitude d'opposer le « monde fermé » des prétendus primitifs à l'« univers infini » des modernes que nous sommes et d'attribuer aux peuples autochtones un point de vue finitaire, combinatoire et discontinu qui abhorre le continuum comme s'il voyait en lui un dangereux labyrinthe qui inexorablement entraîne la pensée dans le sinistre empire des non-sens. Je fais référence ici, bien sûr, aux *logos* structuralistes, qui nous apprennent à penser la différence exclusivement en termes de modes « totémiques » de distinctions quantitatives, à concevoir le mouvement de différenciation comme une synthèse purement limitative de la spéciation et à comprendre le réel comme une simple manifestation combinatoire du possible. Mais les miroirs moléculaires, les images illimitées et les esprits innombrables des récits de Davi Kopenawa laissent à penser que cet élément proprement infinitésimal, multiple, disjonctif et virtuel de la pensée amérindienne nécessite que l'anthropologie y accorde une plus grande attention.

---

31. L'oscillation complexe entre les idées de petitesse et de monstruosité en tant qu'expressions alternées d'une multiplicité foisonnante a fait l'objet d'une brillante description de Rodgers (2002) à propos des Ikpeng : « The potential to expand the minimal or obscure points of the world is a distinctive trait of Ikpeng cosmological thought – small (*tikap*) beings, such as humming-bird, squirrel, bees or various tiny fish, being the most potent : all shamanic/*piat-pe* » (Rodgers, 2002 : 100). Cette autre remarque me vient de ma collègue Tânia Stolze Lima qui l'a trouvée quelque part dans Jacques Lizot à propos des loutres, selon un mythe yanomami : « Otters raise their heads [over the water] because they perceive the Yanomami as minuscule points. » La molécularité et le perspectivisme (inverse) fusionnent dans une seule formule.

## Références

- Albert, Bruce (1988), « La fumée du métal : histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil) », *L'Homme*, 106-107, XXVIII : 87-119.
- Albert, Bruce (1993), « L'or cannibale et la chute du ciel : une critique chamannique de l'économie politique de la nature », *L'Homme*, 126-128, XXXIII : 349-378.
- Albert, Bruce et H. Chandès (dir.) (2003), *Yanomami – l'esprit de la forêt*, Paris, Fondation Cartier/Actes Sud.
- Alexiades, M. (1999), « Ethnobotany of the Ese Eja : plants, health, and change in an Amazonian society », Ph. D., City University of New York.
- Alexiades, M. (2000), *El eyámikekwa y el ayahuasquero : las dinámicas socioecológicas del chamanismo ese eja*, Amazonia Peruana.
- Borges, J.L. (1956), *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, dans *Ficciones*, Buenos Aires, Emecé.
- Brightman, Robert A. (1993), *Grateful Prey : Rock Cree human-animal relationships*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press.
- Campbell, A.T. (1989), *To Square with Genesis : causal statements and shamanic ideas in Wayápi*, Edinburgo, Edinburgh University Press.
- Carneiro da Cunha, Manuela M. (1998), « Pontos de vista sobre a floresta amazônica : xamanismo e tradução », *Mana*, 4 (1) : 7-22.
- Chaumeil, Jean-Pierre (1983), *Voir, savoir, pouvoir : le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- Clastres, Pierre (1968), « Ethnographie des indiens Guayaki (Paraguay-Brésil) », *Journal de la Société des américanistes*, LVII : 8-61.
- Deleuze, Gilles (1993), *Critique et clinique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari (1980), *Milles Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit.
- Jara, F. (1996), *El camino del kumu : ecología y ritual entre los Akuriyó de Surinam*, Quito, Abya-Yala.
- Gallois, Dominique (1984-1985), « O pajé wayápi e seus espelhos », *Revista de Antropologia*, 27-28 : 179-196.
- Gallois, Dominique (1996), « Xamanismo waiápi : nos caminhos invisíveis, a relação i-paie », dans E.J.M. Langdon (dir.), *Xamanismo no Brasil : novas perspectivas*, Florianópolis, Editora da UFSC.
- Gell, Alfred (1998), *Art and Agency : an anthropological theory*, Oxford, Clarendon.
- Gonçalves, M.A.T. (2001), *O mundo inacabado : ação e criação em uma cosmologia amazônica*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

- Gow, Peter (1999), « Piro designs : painting as meaningful action in an Amazonian lived world », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 : 229-246.
- Gow, Peter (2001), *An Amazonian myth and its history*, Oxford, Oxford University Press.
- Gray, A. (1996), *The Arakmbut of Amazonian Peru, 1 : mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*, Providence and Oxford, Berghahn Books.
- Guss, D. (1989), *To Weave and to Sing : art, symbol, and narrative in the South American rain forest*, Berkeley, University of California Press.
- Hugh-Jones, Stephen (1996a), « Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande », *Terrain*, 26 : 123-148.
- Hugh-Jones, Stephen (1996b), « Shamans, prophets, priests and pastors », dans N. Thomas et C. Humphrey (dir.), *Shamanism, History, and the State*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Hurault, J. (1968), *Les Indiens Wayana de la Guyane française*, Paris, ORSTOM.
- Ingold, Tim (2000), *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London, Routledge.
- Kelly, J.A. (2003), *Relations within the Health System among the Yanomami of the Upper Orinoco*, Venezuela, Ph. D. thesis, Cambridge University.
- Kensinger, K. (1995), *How Real People Ought to Live : the Cashinahua of Eastern Peru*, Prospect Heights, Waveland Press.
- Kopenawa, D.Y. (2004), « Xapiripë », dans B. Albert et D. Kopenawa (dir.), *Yanomami, o espírito da floresta*, Rio de Janeiro, Centro Cultural Banco do Brasil/Fondation Cartier.
- Kopenawa, D.Y. et B. Albert (2003), « Les ancêtres animaux », dans B. Albert et H. Chandès (dir.), *Yanomami – l'esprit de la forêt*, Paris, Fondation Cartier/Actes Sud.
- Kracke, W. (1987), « "Everyone who dreams has a bit of shaman" : cultural and personal meaning of dreams evidence from the Amazon », *Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 12 : 65-72.
- Lagrou, E.M. (1998), *Cashinahua cosmovision : a perspectival approach to identity and alterity*, Ph. D. thesis, University of St. Andrews.
- Lévi-Strauss, Claude (1964), *Mythologiques I : Le cru et le cuit*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1971), *Mythologiques IV : L'homme nu*, Paris, Plon.
- Lévi-Strauss, Claude et Didier Éribon (1988), *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.

- Mentore, G. (1993), « Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai », *Journal of Archaeology and Anthropology*, 22-34.
- Monod, Jean (1987), *Wora, la déesse cachée*, Paris, Les Éditions Évidant.
- Overing, Joana (1985), « Today I shall call him "mummy" : multiple worlds and classificatory confusion », dans J. Overing (dir.), *Reason and morality*, ASA Monographs 24, London, Tavistock.
- Plotin (1991), *Du Beau. Énéades I, 6 et V, 8*, Paris, Presses Pocket.
- Pollock, David (1985), *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*, Ph. D. thesis, University of Rochester.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1975), *The Shaman and the Jaguar : a study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphia, Temple University Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1978), « Drug-induced optical sensations and their relationship to applied art among some Colombian Indians », dans M. Greenhalgh et V. Megaw (dir.), *Art in Society : studies in style, culture and aesthetics*, New York, St Martin's Press.
- Rodgers, D. (2002), « A soma anômala : a questão do suplemento no xamanismo e menstruação ikpeng », *Mana*, 8 (2) : 91-125.
- Roe, P.G. (1982), *The Cosmic Zygote : cosmology in the Amazon Basin*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Roe, P.G. (1988), « The Josho Nahuanbo are all wet and undercooked : Shipibo views of the Whiteman and the Incas in myth, legend, and history », dans J.D. Hill (dir.), *Rethinking History and Myth : indigenous South American perspectives on the past*, Urbana et Chicago, University of Illinois Press.
- Roe, P.G. (1990), « Impossible marriages : animal seduction tales among the Shipibo Indians of the Peruvian jungle », *Journal of Latin American Lore*, 16 : 131-173.
- Schrempf, G. (1992), *Magical Arrows : The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Schwartzman, S. (1988), *The Panara of the Xingu National Park*, Ph. D. thesis, Chicago, The University of Chicago.
- Simondon, G. (1995), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, Millon.
- Smith, D. (1998), « An Athapaskan way of knowing : Chipewyan ontology », *American Ethnologist*, 25 : 412-432.
- Storrie, R. (2003), « Equivalence, personhood and relationality : processes of relatedness among the Hoti of Venezuelan Guiana », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9 : 407-428.

- Taussig, Michael (1987), *Shamanism, Colonialism, and the White Man*, Chicago, University of Chicago Press.
- Taylor, Anne-Christine (1993), « Remembering to forget : identity, mourning and memory among the Jívaro », *Man*, 28 : 653-678.
- Townsley, G. (1993), « Song paths : the ways and means of Yaminahua shamanic knowledge », *L'Homme*, 126-128, XXXIII : 449-468.
- Turner, Terence (1995), « Social body and embodied subject : bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo », *Cultural Anthropology*, 10 : 143-170.
- Urban, G. (1996), *Metaphysical Community : the interplay of the senses and the intellect*, Austin, University of Texas Press.
- Valeri, Valerio (2000), *The Forest of Taboos : morality, hunting, and identity among the Huaulu of the Moluccas*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Van Velthem, L.H. (2003), *O belo é a fera : a estética da produção e da predação entre os Wayana*, Lisbonne, Assírio et Alvim.
- Vilaça, Aparecida (1992), *Comendo como gente : formas do canibalismo wari*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. (1992), *From the Enemy's Point of View : humanity and divinity in an Amazonian society*, traduction de C. Howard, Chicago, University of Chicago Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. (1998), « Cosmological deixis and Amerindian perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 : 469-488.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. (2001), « GUT feelings about Amazonia : potential affinity and the construction of sociality », dans L. Rival et N. Whitehead (dir.), *Beyond the Visible and the Material : the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford, Oxford University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. (2002a) [1978], « Esboço de cosmologia yawalapíti », dans *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac et Naify.
- Viveiros de Castro, Eduardo B. (2002b), « Atualização e contra-efetuação do virtual : o processo do parentesco », dans *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac et Naify.
- Weiss, G. (1972), « Campa cosmology », *Ethnology*, XI : 157-172.